

voor wie het Woord levend en krachtig geworden is, Hebr. 4:12. Zo iemand is naar het woord van Jezus: 'Een Schriftgeleerde – N.B.: een *Schriftgeleerde* ! – in het Koninkrijk der hemelen onderwezen, die uit zijn schat nieuwe en oude dingen voortbrengt', Matth. 13:52.

Dit van God geleerd zijn is voor ons allen nodig: voor professoren, voor predikanten, voor kandidaten tot de Heilige Dienst, ja in bepaalde zin voor ieder gelovig gemeentelid. Jezus' woorden, gesproken tot Zijn discipelen, apostelen in opleiding, Markus 10:15, gelden ons allen:

Voorwaar, zeg Ik u, zo wie het Koninkrijk Gods niet ontvangt gelijk een kindeke, die zal in hetzelfde geenszins ingaan'.

THEODICEE EN TRINITEIT

*Pleidooi voor een trinitarisch-theologische benadering van het
probleem van het kwaad*

G. van den Brink

Inleiding

De thematiek van dit artikel wordt doorgaans aangegeven met twee woorden die men nauwelijks via een simpele conjunctie met elkaar zou durven verbinden, ware het niet dat het christelijk geloof telkens weer de vraag naar hun onderlinge relatie als onontkoombaar ervaart: God en het kwaad. Wie ernst maakt met wat vanuit het centrum der christelijke theologie over God gezegd wordt, kan die zinsnede niet anders ervaren dan als zin-snede, als snijding van de zin van het bestaan die door merg en been gaat, als de zinloze krasbeweging van een scherp ijzeren voorwerp over een bord. 'Niemand is goed dan Eén, namelijk God' (Mk. 9 : 9), zo geeft de Statenvertaling – trefzekerder dan de meeste recentere vertaalgelingen – de christelijke echo van de joodse grondbelijdenis aangaande JHWH (Deut. 6 : 4) weer. 'God is licht, en in Hem is in het geheel geen duisternis' (1 Joh. 1 : 5), zo wordt later de inhoud van de christelijke verkondiging tot op haar diepste grond gepeild.

Maar hoe is het dan mogelijk, dat tweeduizend jaar later de volmaakte goedheid Gods, vleesgeworden in de Zoon van Zijn liefde, de aarde nog altijd niet veranderd heeft naar het stralende Beeld van Hem, die de eerstgeborene is der ganse schepping (Kol. 1 : 15)? Hoe is het bestaan van kwaad en lijden überhaupt mogelijk in de schepping van die God, aan wie benevolentia en potentia in de meest eminente zin toekomen? Demonstreert onze dagelijkse ervaring van kwaad in de wereld niet onloochenbaar, dat God ofwel het kwaad niet kan voorkomen (en dus niet almachtig is), ofwel het kwaad niet wil voorkomen (en dus niet volmaakt goed is)? Is het niet zo dat dit dilemma ons, als we onze ogen tenminste niet voor de werkelijkheden van kwaad en lijden willen sluiten, dwingt tot een keuze voor een van beide opties, en daarmee hoe dan ook tot de erkenning dat God in elk geval niet zó is als de christelijke traditie Hem doorgaans voorgesteld heeft?

Wanneer de systematische theologie deze vragen niet ontwijkt maar ze zo

eerlijk en helder mogelijk tracht te beantwoorden, dan zal zo'n antwoord de vorm aannemen van een theodicee, d.w.z. van een min of meer consistente theologische theorie die duidelijk maakt hoe God (theos) recht (dikè) ofwel rechtvaardig is ten overstaan van het kwaad. In een eerdere bijdrage¹ heb ik geprobeerd aan te tonen, dat het zoeken naar een dergelijke theodicee met de aard van het joods-christelijke geloof gegeven is. Het gaat hier dus niet, zoals wel beweerd wordt, om een typisch modern probleem.² Wel wordt de theodicee gemakkelijk op de wijze van de Verlichting misverstaan, vooral wanneer men zich niet bewust is van de grenzen of randvoorwaarden die haar gesteld moeten worden.³ Maar de opdracht tot systematisch-theologische reflectie rond de theodicee is gegeven met het feit dat 'geloof' niet alleen een relatie van vertrouwen aanduidt, maar ook een bepaalde inhoud omvat. In klassieke bewoordingen: met de onreducbaarheid van de *fides quae* tot de *fides qua* is in principe de theologische legitimiteit van het zoeken naar een theodicee gegeven.

Hét probleem van hét kwaad?

De vraag die zich nu natuurlijk niet langer laat verdringen is, hoe een dergelijke theodicee vanuit de christelijke theologie ingevuld zou moeten worden. Daarbij dringt zich echter toch eerst nog als een soort vóórvraag op, wat precies 'het probleem van het kwaad' is dat in de theodicee gethematiseerd dient te worden. In de recente literatuur kan men immers vele uiteenlopende typen van theodicee aantreffen, niet alleen afhankelijk van de achterliggende theologische en filosofische vooronderstellingen, maar ook van de vraag welk probleem van het kwaad men het meest acuut acht.⁴ Hét probleem van hét kwaad bestaat nl. in zekere zin

¹ G. van den Brink, 'Over de (on)mogelijkheid van een theodicee. Wijsgerig-theologische kanttekeningen bij het probleem van het kwaad', *Theologia Reformata* XXXII (1989), 194-210.

² 'Ook al geldt de theodicee sinds Leibniz als de typisch 'verlichte' poging om in filosofie en theologie het bestaan van God te rechtvaardigen ten overstaan van het kwaad in de wereld, zij vormt – avant la lettre – een oude problematiek.' J.A. van der Ven, 'Theodicee: traditioneel of modern?', *Wijsgerig Perspectief* 30 (1990), 72.

³ Wij onderscheiden met name drie grenzen die in acht genomen dienen te worden: een theodicee mag geen onrecht doen aan de ernst van het kwaad door het rationalistisch weg te verklaren; ze mag geen onrecht doen aan het leed van de slachtoffers van het kwaad door te pretenderen hen in directe zin troost te bieden; en ze mag geen onrecht doen aan God, door Hem te willen rechtvaardigen voor de rechtbank van de rede. Zie mijn *a.a.*, 199 vv., 210.

⁴ Zie voor een overzicht van de verschillende problemen en typen van theodicee die alleen al in het Engelse taalveld een rol spelen M.L. Peterson, 'Recent Work on the Problem of Evil', *American Philosophical Quarterly* 20 (1983), 321-339. Een boeiende confrontatie van vijf verschillende vormen van theodicee treft men aan in S.T. Davis (ed.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*, Edinburgh 1981. Vgl. voor uiteenlopende benaderingen binnen het Nederlandse taalgebied het recente aan de theodicee gewijde nummer van *Wijsgerig Perspectief* 30 (1990), 59-86.

niet. Het maakt verschil, of men het bestaan van moreel kwaad (d.w.z. kwaad dat door mensen aangericht wordt, theologisch uitgedrukt: het kwaad van de zonde) het grootste probleem acht in relatie tot het geloof in God, of het bestaan van fysisch kwaad (het kwaad dat niet direkt op menselijk handelen teruggevoerd kan worden, maar een gevolg is van bijv. natuurrampen). En om een iets ander, maar niet minder klassiek onderscheid in herinnering te roepen: heeft Auschwitz voor ons het probleem van het lijden (het 'passieve kwaad'), of veeleer dat van de zonde (het 'actieve kwaad') acuut gemaakt? De dingen worden hier verschillend ervaren, en in de literatuur treft men dan ook beide overtuigingen aan.⁵

Verder wordt in de literatuur niet alleen de omvang, maar ook de aard (of zo men wil: niet alleen de denotatie maar ook de connotatie) van het probleem van het kwaad heel verschillend beoordeeld. Ook het standpunt dat men in dit opzicht inneemt heeft consequenties voor het type theodicee dat men als adequaat zal kunnen ervaren. Wie het meest fundamentele probleem rond God en het kwaad van strikt logische aard acht, zal zoeken naar andere vormen van theodicee dan wie het kwaad vooral als een psychologisch of emotioneel probleem ervaart.

In het eerste geval zal ik vooral willen weten of mijn geloof in een almachtige en volmaakt goede God überhaupt wel verenigbaar is met het bestaan van ook maar het geringste kwaad in de wereld. En als ik daar eenmaal van overtuigd ben, zal ik willen weten of het wel zo waarschijnlijk is dat God bestaat, gezien de gigantische hoevéélheid kwaad die ik in de wereld aantref.⁶ Wijsgerig gezien vragen deze problemen, hoewel beide van strikt rationele aard, al om uiteenlopende vormen van theodicee.⁷

In het tweede geval zal ik me vooral afvragen of het geloof in God mij emotioneel wel een adequaat antwoord verschafft op de vragen rond het kwaad. De

⁵ In zijn in *Modern Theology* 7 (1990) te verschijnen 'Auschwitz, Morality and the Suffering of God' argumenteert M. Sarot (contra de wijze waarop onder meer J. Moltmann over Auschwitz spreekt) op mijns inziens overtuigende wijze tegen de eerst- en voor de laatstgenoemde overtuiging: 'The convention to use Auschwitz as a symbol for severe and innocent suffering tends to obscure the responsibility of Christianity and the identity of the victims, and for this reason Auschwitz should not be used in this way.'

⁶ Het logische probleem wordt sinds Epicurus (341-270) op de noemer gebracht van het klassieke trilemma: 1. God is almachtig; 2. God is volmaakt goed; 3. Er is kwaad in de wereld. Het probleem is dan, dat van deze drie proposities er minstens één onwaar lijkt te moeten zijn. Het waarschijnlijkheidsprobleem is niet van deductieve, maar van inductieve aard, en suggereert dat het bestaan van God dan wel niet logisch onmogelijk is vanwege het kwaad, maar toch wel epistemologisch onwaarschijnlijk.

⁷ De vooraanstaande Amerikaanse godsdienstfilosoof A. Plantinga heeft zich, na het logische probleem op een in veler ogen overtuigende wijze te hebben opgelost, nu ook met het waarschijnlijkheidsprobleem beziggehouden; zie o.a. zijn 'The Probabilistic Argument from Evil', *Philosophical Studies* 35 (1979), 1-53. Zie over de betekenis van Plantinga onder andere F.G. Immink, 'Over het bestaan en de eigenschappen van God', *Theologia Reformata* XXII (1979), 291-295.

vraag naar de verenigbaarheid zal mij minder interesseren, en een theodicee die geformuleerd wordt om dit soort puur rationele vragen te beantwoorden zal voor mij dan ook slechts van een zeer beperkte betekenis kunnen zijn.

Er is nog een derde mogelijkheid. Wanneer het kwaad voor mij niet zozeer een logisch of een psychologisch, maar veeleer een *praktisch* probleem is, zal ik aan een theodicee nóg weer andere eisen stellen. Ik zal me dan met name afvragen, of mijn geloof mij wel in voldoende mate in staat stelt om te gaan met het kwaad dat mij of anderen treft. Een theodicee zal dan bijvoorbeeld moeten aangeven wanneer ik mij tegen het lijden moet verzetten, wanneer ik het moet dulden etc. Deze vraagstelling resulteert in een veel 'praktischer' (in de zin van: op de praxis gerichte) theodicee dan de beide andere.

Kortom, afhankelijk van welke invalshoek het meest opportuun geacht wordt, kunnen heel verschillende benaderingen van de theodicee-problematiek ontstaan. Voorstellen voor een theodicee vanuit één bepaalde invalshoek zullen doorgaans geen weerklink vinden bij hen, die zich vanuit een andere invalshoek met het probleem van het kwaad, of misschien zelfs met een ander probleem van het kwaad geconfronteerd weten.⁸ In de in dit artikel voorgestelde benadering van de theodicee-vraag willen we zoeken naar een uitweg uit deze impasse. We doen dat door niet bij voorbaat aan één van de gesignaleerde probleemvelden absolute prioriteit toe te kennen. Alleen zo kan immers een onvermijdelijk tot relevantieverlies leidend theologisch provincialisme in dezen vermeden worden. Wij zullen dan ook pleiten voor zoiets als een omvattende benadering, een *comprehensive approach* ten aanzien van het probleem van het kwaad in de theologie.

Structuren van een theologische theodicee

Ondanks de in het voorgaande gesignaleerde gevarieerdheid is de aanduiding 'het probleem van het kwaad' tot een vrij algemeen gebruikte formule geworden. Dat duidt erop, dat het kwaad doorgaans toch als één gecompliceerd cluster van allerlei deelproblemen wordt ervaren. In de praktijk lopen de scheidslijnen tussen de diverse deelproblemen dan ook vaak vloeiender in elkaar over dan door de hierboven gemaakte distincties werd gesuggereerd. De variatie in 'antwoorden' is zo in feite een indicatie voor de omvattendheid van het probleem: het kwaad raakt ons in ons denken, voelen en willen, en roept zo resp. een logisch, een emotioneel en een praktisch probleem op. Heel onze existentie is er meer gemoeid om aan het kwaad het hoofd te bieden.

⁸ Wel moet hierbij opgemerkt worden, dat de genoemde varianten elkaar natuurlijk niet per definitie uitsluiten. Elk van de problemen kan door een en dezelfde persoon als het meest acute ervaren worden, afhankelijk van de situatie waarin hij zich op een bepaald moment bevindt.

Theologisch gezien is het daarom een eerste vereiste, dat het probleem van het kwaad op een zo comprehensief mogelijke wijze gerelateerd wordt aan het geloof van de christelijke gemeente. Naar ons gevoelen betekent dit, dat niet volstaan zal kunnen worden met een reductie van het probleem tot één van de loci in de dogmatiek. Integendeel, het is van het grootste belang dat de theologie zich *over de hele linie* rekenschap geeft van de problematiek rond de theodicee. Concreet zouden we een pleidooi willen voeren voor een trinitarisch-theologische benadering van het probleem van het kwaad.

Dat impliceert allereerst de erkenning, dat het kwaad voor de theologie als geheel tot een aporie geworden is, en dat deze aporie daarom ook door de theologie als geheel gethematiseerd zal moeten worden. Het betreft niet zomaar een moeilijkheid in de Godsleer, die we in of via de christologie wel weer op kunnen lossen, zodat we de Godsleer – in onze anti-metafysische tijd tóch al een problematische aangelegenheid – wat naar de achtergrond zouden kunnen verschuiven, of in elk geval sterk christologisch kunnen inkleuren. Het betreft anderszijds ook niet een moeilijkheid, die uitsluitend in de Godsleer, onder afzien van de christologie opgelost kan worden. Zien we het eerste in veel Duitse literatuur plaatsvinden, het tweede is vooral in bepaalde Angelsaksische kringen de gewoonte geworden. In het onderstaande zullen we nog verder uiteenzetten, waarom naar ons oordeel deze beide typen van theodicee tekort schieten, en als reductionistisch gekwalificeerd moeten worden. Diezelfde kwalificatie zou ook gegeven kunnen worden aan de poging alle problemen via een simpel beroep op de pneumatologie af te wenden. Dat laatste gebeurt wanneer men fideïstisch afziet van iedere poging het theodicee-probleem rationeel te doordenken, en het 'de natuurlijke mens begrijpt niet de dingen die van de Geest van God zijn' (1 Kor. 2 : 14) zó opvat, dat er voor de wáre gelovige in feite geen probleem van het kwaad meer bestaat. Deze mag zich immers volledig verenigen met Gods wil, die per definitie 'wijs en heilig' is. Hoewel deze benadering, zoals we hieronder nog zullen betogen, veel waardevoller is dan in veel hedendaagse populaire literatuur gesuggereerd wordt, kan men er toch onmogelijk mee volstaan. Dat zou immers onvermijdelijk leiden tot de minder dan ooit overtuigende opvatting, dat het kwaad uiteindelijk slechts schijn is.

Een trinitarisch-theologische benadering brengt met zich mee, dat men het probleem van het kwaad op cumulatieve wijze én vanuit de Godsleer, én vanuit de christologie, én vanuit de pneumatologie aan de orde stelt. Zonder uiteraard deze benadering in dit kader geheel te kunnen uitwerken, willen we toch pogen schetsmatig iets nader te concretiseren langs welke lijnen een dergelijke trinitarisch-theologische reflectie op de theodicee-problematiek zou kunnen verlopen. Het zal ons daarbij opvallen dat de trinitarische onderscheiding in zekere zin parallel

loopt met de gemaakte antropologische onderscheiding tussen denken, voelen en willen.

Theodicee en Godsleer

Wanneer we aanvangen bij de Godsleer⁹, dan is dat niet alleen omdat dat de traditionele locus is waarin de theodicee-vraag thuis hoort, maar ook omdat dat nu eenmaal de plaats is waar de vraag naar de mogelijkheid van het kwaad het meest voelbaar is. Weinig mensen zullen door de ervaringen van leed in hun leven gebracht worden tot twijfel aan het bestaan van Jezus of van de Geest. Voor velen geldt echter, dat ten overstaan van het kwaad 'het enig excuus voor God is, dat Hij niet bestaat' (Stendhal), waarbij 'God' dan uiteraard de God van de klassieke metafysica is.

Het is niet geheel onbegrijpelijk dat men in de theologie, om aan deze atheïstische consequentie te ontkomen, de oplossing ging zoeken in een herziening van die klassieke theïstische metafysica. Dat gebeurde en gebeurt met name in het voetspoor van Karl Barth's reconceptualisering van de gehele theologie vanuit de christologie. Deze reconceptualisering werkt men dan verder uit tot op de meest radicale consequenties, door de eigenschappen die klassiek aan God toegeschreven werden drastisch te reduceren tot c.q. te vervangen door eigenschappen die aan Jezus Christus toegeschreven kunnen worden, zoals lijden, onmacht, weerloosheid etc.¹⁰

Ondanks haar intuïtieve aantrekkelijkheid is het echter zeer de vraag of deze terugtrekkende beweging structureel gezien nu werkelijk soelaas biedt. Als de God van de klassieke metafysica ons niet meer helpen kan, geldt immers hetzelfde voor een God van wie alleen nog maar gezegd kan worden dat Hij (mee)lijdt, weerloos is etc.: het probleem van het kwaad wordt ook door Hem niet uit de schepping – voorzover in dit theologisch kader de wereld nog consequent als schepping verstaan kan worden – geholpen.

Naar ons gevoelen wordt in deze pogingen het theodicee-probleem theologisch

⁹ De term Godsleer gebruiken we hier in de bredere zin waarin deze ook de scheppingsleer omvat.

¹⁰ In zekere zin is dit de methode die door D. Sölle gevolgd wordt, en die al aangewezen is door D. Bonhoeffer. Vgl. ook U. Eibach, 'Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes', *Theologische Zeitschrift* 40 (1984), 34-65: 'Wenn man das Kreuz des Gottessohnes als Offenbarung Gottes ernst nimmt, (...) dann hat der Allmachtsgedanke in diesem Handeln Gottes seine Begrenzung' (54). Bij J. Moltmann ligt een en ander wat ingewikkelder, omdat de Vader ook in Zijn mede-lijden duidelijk van de Zoon onderscheiden blijft. Zie o.a. zijn *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 230; zie ook K. Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986, 112-132. In de Amerikaanse proces-theologie worden vergelijkbare voorstellen voor een radicale revisie van de klassieke metafysica gedaan, zie hierover m.n. D.R. Griffin, *God, Power and Evil. A Process Theodicy*, Philadelphia 1976.

te verwerken veel te snel geconcludeerd dat de God van de klassieke metafysica aan vervanging toe is. Ten onrechte wordt aan deze God immers 'het gelaat van de Romeinse keizer' toegeschreven¹¹, en gesuggereerd dat Zijn macht het karakter van een despotische willekeur zou hebben. In de christelijke traditie is Gods almacht immers via de simplicitas-leer altijd onlosmakelijk verbonden geweest aan Gods goedheid.¹²

De vraag naar de herkomst van het kwaad, die daardoor uiteraard alleen nog maar dringender was, werd al sinds Augustinus¹³ beantwoord met wat in de huidige literatuur de *free-will defence* is gaan heten: God wilde bij de schepping geen voorgeprogrammeerde, per definitie zondeloze mensen in het aanzijn roepen, die Hem automatisch zouden dienen. Hij wilde dat de mens er zélf in vrijheid voor zou kiezen Hem lief te hebben. Maar omdat Gods almacht niet het vermogen behelst het logisch onmogelijke te realiseren, impliceerde deze scheppingsdaad van God dat de mens óók de mogelijkheid had tegen Gods liefde en dus voor het kwaad te kiezen. Het is immers logisch onmogelijk aan iemand de vrijheid te geven te kiezen tussen a en b, en tegelijkertijd te garanderen dat zijn keuze op a valt. Om onverklaarbare redenen – de *free-will defence* verklaart niet alles! – misbruikt de mens nu zijn vanuit Gods volmaakte goedheid verkregen vrijheid door voor het kwaad te kiezen. Dat kwaad is nu echter niet aan God te wijten, maar uitsluitend aan de mens, die zijn vrije wil misbruikt.

Helpt de free-will defence ons verder?

Sinds Alvin Plantinga aangetoond heeft, dat de *free-will defence* in logisch opzicht volstrekt valide is¹⁴, lijkt het logische probleem waarvoor het kwaad de gelovige stelt te zijn opgelost. In die zin is de *free-will defence* een legitieme en authentiek-christelijke vorm van theodicee, die duidelijk maakt dat het geloof in

¹¹ 'The Church gave unto God the attributes which belonged exclusively to Caesar'; A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge 1929, 485. Vgl. J. Moltmann, o.c., en id., 'Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage', in: *Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, 151-153.

¹² Zie bijv. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I 25, 1-4; vgl. J. Gellman, 'Omnipotence and Impeccability', *The New Scholasticism* 51 (1977), 21-37, en G. van den Brink, *Divine Omnipotence. A Philosophical Exploration of the Theological Doctrine* (Doct. scriptie, R.U. Utrecht 1988), 42-46.

¹³ Zie over Augustinus o.a. J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966, 43-95; G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982; H. Chadwick, 'Providence and the Problem of Evil in Augustine', in: *Cronaca del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione* I, Roma 1987, 153-162.

¹⁴ Onder andere in zijn *God, Freedom and Evil*, London 1974, 7-64. Plantinga toont vooral aan, dat het voor God logisch onmogelijk was (a) de mens als moreel vrij wezen te scheppen (met de bedoeling dat deze in vrijheid Zijn liefde met wederliefde zou beantwoorden), en tegelijkertijd (b) te garanderen dat de mens ook inderdaad deze keuze zou (blijven) maken.

een almachtige en volmaakt goede God geen *sacrificium intellectus* vereist vanwege de aanwezigheid van zonde en lijden in de wereld.

Om de draagwijdte van deze vorm van theodicee nader aan te geven willen we de consequenties van de free-will defence in twee richtingen nog iets toespitsen. Allereerst is het niet zo, dat de free-will defence noodzakelijk verbonden is aan het 'vrije wil denken' in de antropologie (zoals dat bij Plantinga het geval is). Dit denken heeft immers betrekking op de situatie *post lapsum*, terwijl het voor de free-will defence voldoende is wanneer de vrijheid van de mens voorafgaande aan de val geaffirmeerd wordt. Daarom bood de free-will defence aan Augustinus een oplossing, terwijl deze ook verenigbaar is met de klassiek-gereformeerde theologie.¹⁵ In beide gevallen wordt ze aangevuld en ingeperkt door de erfzondeleer: Adams verkeerde keuze heeft het verlies van de vrije wil bij de rest van de mensheid tot gevolg, die niet anders meer kán dan het kwade doen ('non posse non peccare'). Maar niet voor niets bleef men ook steeds over de mens spreken vanuit de *schepping*, en niet uitsluitend vanuit de zonde.¹⁶ Wel moet toegegeven worden dat de mogelijkheid van een free-will defence in bepaalde latere ontwikkelingen binnen de gereformeerde theologie onder grote spanning komt te staan; maar het is moeilijk de betekenis van die ontwikkelingen goed te taxeren.¹⁷

In de tweede plaats is het zo dat *als* de free-will defence een valide en authentiek-christelijk antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van het kwaad is, dat ook na Auschwitz het geval is. Hoezeer de gruwelen van de concentratiekampen onze geloofs- en ervaringswereld ook hebben beïnvloed, ze tasten de regels van de logica niet aan – en dat is immers het niveau waarop de free-will defence zich afspeelt. Men kan deze gedachtengang uiteraard ook omdraaien: als de free-will defence na Auschwitz niet langer opgaat, dan deed ze dat vòòr Auschwitz ook niet. M.a.w. ook al heeft de vraag naar de logische verenigbaar-

¹⁵ Hierin verschillen we van David Basinger, 'Christian Theism and the Free Will Defence', *Sophia* 19 (1980), 20-33, en van B.R. Reichenbach, 'Evil and a Reformed View of God', *International Journal for Philosophy of Religion* 4 (1988), 67-85, die beiden deze verenigbaarheid ontkennen. Voor de eerste is dat aanleiding aan de free-will defence slechts een 'limited value to the orthodox Christian' toe te kennen, voor de tweede om de gereformeerde theologie te kritiseren.

¹⁶ Bij Calvin staat dit spreken over 'de mens vòòr de val' zelfs in het kader van de theodicee, zie *Institutie* I,15,1; vgl. J. Hoek, *Zonde: opstand tegen de genade*, Kampen 1988, 29.

¹⁷ Zo lijkt de free-will defence ons onverenigbaar met het supralapsarisme, omdat daarin een goddelijk besluit tot de zonde verondersteld wordt als middel om de aan de zonde voorafgaande verkiezing te realiseren. De schepping is dan dus niet bedoeld om de mens in vrijheid aan Gods liefde te doen beantwoorden, maar als een soort podium waarop de val kan plaatsvinden. Ten aanzien van het infralapsarisme ligt de zaak gecompliceerder, voorzover hierin minder duidelijk is in hoeverre de zonde teruggaat op een goddelijk decreet. In het algemeen geldt: 'Hoe sterker men de zonde in het licht van Gods besluit trekt, des te groter wordt het raadsel', W. van 't Spijker, *Triptiek van de geschiedenis*, Goes 1981, 54.

heid van het kwaad met het bestaan van God door Auschwitz voor ons bewustzijn wellicht een ongeëvenaarde scherpte gekregen, Auschwitz als zodanig is niet van invloed op de beantwoording van deze vraag, net zo min als elke willekeurige andere samenballing van kwaad in de geschiedenis.¹⁸

Noodzakelijke aanvullingen op de free-will defence

Hoewel de free-will defence ons dus wel degelijk verder helpt bij het zoeken naar een vanuit theologisch oogpunt legitieme theodicee, moeten we de betekenis ervan ook weer niet overschatten. Om een aantal redenen gaat het hier nl. geenszins om een voldoende antwoord op het probleem van het kwaad. In de eerste plaats houdt de free-will defence zich uitsluitend bezig met het morele, en niet met het natuurlijke kwaad; het verklaart m.a.w. wel de mogelijkheid van de zonde, maar niet die van het lijden. Nu kan men het natuurlijke kwaad wel op een analoge manier benaderen als het morele, nl. door het vanuit de demonologie aan de orde te stellen. Aan de duivel(en) is door God evenzeer een vrije wil gegeven als aan de mens, en aardbevingen, ziektes etc. zijn vormen van demonisch misbruik van deze vrijheid.¹⁹ Meer gangbaar is in de christelijke traditie echter de opvatting, dat natuurlijk kwaad als het 'kwaad van de straf' (*malum poenae*) geduid moet worden, en als zodanig evenzeer als moreel kwaad terug te voeren is op de zondige wilsbeslissing van de mens. Het lijden is een gevolg van de scheiding en vervreemding tussen God en mens. 'Deliberate disobedience brought about both moral evil and the general corruption of Nature with suffering as an unavoidable result. Therefore suffering inflicted by Nature is really *malum poenae*, punishment for mankind's sins.'²⁰

De meeste theodicisten achten deze verklaringen voor de achtergrond van het lijden echter geen van beide erg overtuigend. De mogelijkheid van passief kwaad wordt door hen doorgaans niet als een gevolg van de menselijke wilsbeslissing gezien, maar juist als een vóórwaarde daarvoor. Een instructief voorbeeld daarvan treffen we aan bij Richard Swinburne, die onderscheid maakt tussen een 'finished universe' en een 'half-finished universe'.²¹ Een 'finished universe' (d.i. een vol-

¹⁸ Vgl. G.N. Schlesinger, 'The Theological Implications of the Holocaust'. *The Philosophical Forum* XVI (1984-1985), 110-120. '(...) no known solution to the problem of evil is a function of the magnitude of suffering, and hence the Holocaust is not relevant to the issue' (118). Zie ook zijn *New Perspectives on Old-Time Religion*, Oxford 1988, 53-76.

¹⁹ Op deze wijze gaat Plantinga te werk: 'Unlike most of his colleagues, Satan rebelled against God and has since been wreaking whatever havoc he can. The result is natural evil. So the natural evil we find is due to free actions of nonhuman spirits'. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58.

²⁰ L. Kolakowski, *Religion*, New York/Oxford 1982, 43f. Vgl. voor de verhouding tussen het kwaad als straf en het aandeel van de duivel(en) daarin H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 3, Kampen 1929⁴, 157-173.

²¹ R. Swinburne, 'The Problem of Evil', in: S.C. Brown (ed.), *Reason and Religion*, London 1977, 94.

maakte, paradijselijke wereld zonder de mogelijkheid van kwaad) is volgens Swinburne minder verkieslijk dan een half-voltooid als de onze, waarin passief kwaad een rol van betekenis speelt. Immers, in een paradijselijke wereld zou geen ruimte zijn voor menselijke creativiteit en ontwikkeling, voor het nastreven van idealen etc., omdat een paradijs nu eenmaal geen verbetering behoeft. Bovendien zou er geen plaats zijn voor menselijke verantwoordelijkheid, want wát de mens ook zou doen, zijn handelingen zouden per definitie geen kwalijke gevolgen kunnen hebben voor zichzelf of zijn omgeving. De mens zou dus ook niet kunnen leren van zijn fouten, hij zou nooit kunnen ontdekken wat goed en wat kwaad is. Waardevolle karaktereigenschappen als medelijden, doorzettingsvermogen etc. zouden niet ontwikkeld kunnen worden, terwijl ook pijnervaringen met hun activerende en stimulerende werking hier zouden ontbreken.²²

Op deze wijze wordt bij Swinburne de bestaande wereld in feite tot de meest verkieslijke. Ook de hoefélheid passief kwaad doet daar niets aan af, want die toont juist aan dat God de mens in hoge mate serieus neemt in de verantwoordelijkheid en vrijheid die Hij hem toekent: 'a creator who gave men only coughs and colds, and not cancer and cholera would be a creator who treated men as children instead of giving them real encouragement to subdue the world.'²³ Het probleem met deze benadering – doorgaans aangeduid als de 'natural law theodicy'²⁴, omdat ze uitgaat van de noodzakelijkheid van vaste natuurwetten voor de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens – is, dat hier niet alleen de klassieke protologie, maar consequent doorgedacht ook iedere vorm van eschatologie onmogelijk wordt. Een 'nieuwe hemel en een nieuwe aarde' zouden immers dezelfde nadelen vertonen ten opzichte van de status quo als de geschetste paradijselijke wereld! Swinburne stelt dan ook expliciet, dat hij een beroep op de eschatologie voor zijn theodicee overbodig acht.²⁵ En vanuit het oogpunt van consistentie staat hij in dit opzicht inderdaad sterker dan John Hick, die in zijn 'soul-making theodicy' de 'natural law theodicy' combineert met een eschatologie: in het eschaton zal God

²² Men zou hier nog aan toe kunnen voegen dat in een paradijselijke wereld, waarin natuurlijk kwaad onmogelijk is, ook geen natuurlijke orde mogelijk is, omdat het juist de natuurlijke orde is die de oorzaak is van veel lijden. We zouden er bijv. wel water hebben om te drinken, maar niet de mogelijkheid om in het water te vérdrieken, terwijl die mogelijkheid natuurwetmatig met het bestaan van water verbonden is. Zie voor dit argument al F.R. Tennant, *Philosophical Theology* II, Cambridge 1930, 201.

²³ Swinburne, *o.c.*, 100. Zie voor de beschrijving van het 'hedonistisch paradijs' (naar een term van John Hick) ook V. Brümmer, 'Het kwaad en de goedheid van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982), 29-51, speciaal 37-40. In zijn recentere studie over de theodicee-problematiek ('Kan een theodicee troost bieden?', in: id., *Over een persoonlijke God gesproken*, Kampen 1988, 142-170) is Brümmer aanmerkelijk kritischer ten aanzien van Swinburnes theodicee.

²⁴ Vgl. M.L. Peterson, *o.c.*, 329-331.

²⁵ R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 221f.

compensatie verlenen voor het kwaad dat de mensheid geleden heeft, maar dat nu eenmaal nodig was om de mens te vormen tot verantwoordelijkheid en het juiste gebruik van zijn vrijheid.²⁶ Wanneer de noodzaak tot verantwoordelijkheid in het eschaton echter wegvalt, dringt de vraag zich op waarom die lange lijdensweg dan eigenlijk nodig was!

Gemeenschappelijk in de benaderingen van Plantinga, Swinburne en Hick is dat ze zich alle beperken tot de Godsleer, onder afzien van christologische en pneumatologische categorieën.²⁷ Ook anderen gaan in hun theodicee-ontwerpen stilzijgend van deze beperking uit.²⁸ Daarmee ontnemen ze hun theorieën de omvattendheid die nodig is om werkelijk adequaat op de anomalie die het kwaad voor de gelovige vormt in te gaan. De beperktheid van hun invalshoek leidt dan ook tot de nodige bezwaren die tegen hun theorievorming ingebracht kunnen worden.

Zo heeft Plantinga (om ons nu weer op hem te concentreren) met zijn rehabilitatie van de free-will defence in zekere zin maar een Pyrrhus-overwinning behaald. Want behalve dat de free-will defence als zodanig geen antwoord geeft op het probleem van het natuurlijk kwaad (we zagen tot welke vaak problematische aanvullingen dit leidde), beperkt haar actieradius zich in de tweede plaats ook nog eens tot het logische probleem van het kwaad. De free-will defence formuleert geen antwoord op het waarschijnlijkheidsprobleem, voor de meesten ook niet op het emotionele probleem²⁹, en al helemaal niet op de vraag hoe nu in de praktijk

²⁶ Zie o.a. J. Hick, *o.c.*, 279ff. Hick's theodicee leunt fors op zijn evolutionistisch-optimistische geschiedenisvisie. Een van de vaak tegen hem ingebrachte bezwaren luidt dan ook, dat het helemaal niet zeker is of de mensheid ooit verantwoordelijkheid zal leren, en haar vrijheid niet langer zal misbruiken! Zie bijv. G.M. Jantzen, 'Do We Need Immortality?', *Modern Theology* 1 (1984), 39f.

²⁷ Hick en Swinburne hebben zich expliciet rekenschap gegeven van hun voorbijgaan aan de christologie in hun theodicee; Hick heeft m.n. moeite met 'the scandal of particularity' van de incarnatie, zie zijn 'Evil and Incarnation', in: M. Goulder (ed.), *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, Londen 1979, 77-84. Volgens Swinburne zou de thematisering van het probleem van het kwaad vanuit de christologie (evenals vanuit de eschatologie) alleen maar tot gevolg hebben 'that theism then becomes a more complicated hypothesis, and hence has less prior probability', *The Existence of God, o.c.*, 222. Aan de pneumatologie refereert Swinburne al in het geheel niet, vgl. K. Surin, *o.c.*, 29, n. 8.

²⁸ Het sterkste voorbeeld van een reductionistische theodicee troffen we aan in J.S. Feinberg, *Theologies and Evil*, Washington 1979.; volgens Feinberg blijkt Gods goedheid juist uit het gegeven, dat Hij niets doet tegen het kwaad: door niet in diens leven te interfereren, laat Hij de mens méns zijn. Dat God op deze wijze verwordt tot een puur deïstische abstractie schijnt hem niet te deren. Zie met name 132ff.

²⁹ Recentelijk heeft Plantinga zelf ook toegegeven dat zijn argumenten slechts 'cold and abstract comfort' bieden voor hen die existentieel getroffen zijn door het kwaad; zie A. Plantinga, 'Self-Profile', in: J.E. Tomberlin, P. van Inwagen, *Alvin Plantinga*, Dordrecht 1985, 35. In dezelfde bijdrage wordt duidelijk, dat Plantinga nu ook vanuit de christologie over het probleem van het kwaad wil spreken, zie 36, maar van enige verbin- ding met de free-will defence is geen sprake.

van het leven aan het kwaad het hoofd geboden kan worden. James Wetzel karakteriseert de free-will defence in verband hiermee niet ten onrechte als een vorm van 'minimalist theodicy', die haar onaantastbaarheid mede ontleent aan haar geringe relevantie.³⁰

Een derde belangrijke beperking van Plantinga's free-will defence is, dat deze in feite een deïstisch Godsbeeld vooronderstelt: God is degene die de mens als zelf-verantwoordelijk wezen geschapen heeft, en als Hij zich al nog iets van de mens aantrekt nadat deze zich heeft overgeleverd aan het kwaad, dan is dat in elk geval niet van belang voor de theodicee. Het bestaan van God geldt als een wetenschappelijke hypothese, die op een zo doorzichtig mogelijke manier onderbouwd en verdedigd moet worden. Incarnatie, pneumatologie en eschatologie (m.a.w. de hele heilsgeschiedenis) worden daarbij in feite overbodig. Hooguit kunnen ze verdisconteerd worden als een soort hulplijnen of aanvullende hypothesen, die uiteindelijk echter de zaak alleen maarodeloos ingewikkeld maken. Het gewicht dat door Plantinga aan de goddelijke perfectiones (met name almacht, alwetendheid en goedheid) toegekend wordt concentreert zich zozeer op de schepping, dat 'the intervention of God in history seems patently at odds with God's omniscience and omnipotence'.³¹

In de christelijke geloofstraditie kunnen echter, sinds de veroordeling van Arius en de vorming van het trinitarisch dogma, christologie en pneumatologie niet meer als bijzaken beschouwd worden. Dat laatste is precies wat gebeurt in het deïsme of zgn. 'filosofisch theïsme' van de 17e en 18e eeuw: hier wordt het christelijk geloof geabstraheerd tot een pseudo-wetenschappelijke theorie, en daarbij terwille van de eenvoud gereduceerd tot Godsleer. Blijkens zijn beroemde *Mémoires* heeft Pascal voorvoeld dat de 'God der filosofen' die zo in het voetspoor van de Cartesiaanse filosofie ontstaan zou, een metafysische constructie is, en niet de 'God van Abraham, Izaäk en Jakob', de God die handelend in de geschiedenis aanwezig is.

Plantinga, Hick, Swinburne en anderen sluiten zich nu in hun theodicee-vorming bewust of onbewust aan bij deze Verlichtings-traditie. Terecht merkt J.W. McClendon echter op, dat 'philosophical theologians, inheriting a deistic 'personal' God from their Enlightenment forefathers, can no more make their deistic theism encompass the rich facts of Christian life under God than could the

³⁰ J. Wetzel, 'Can Theodicy Be Avoided?', *Religious Studies* 25 (1989), 4ff.

³¹ R. Ackermann, 'An Alternative Free Will Defence', *Religious Studies* 18 (1982), 370. Ackermann laat overigens zien, hoe de free-will defence ook geïnterpreteerd kan worden op een manier die wel zin geeft aan de (heils)geschiedenis.

Arians.³² Uiteindelijk is het gekortwiekte Godsbegrip van iemand als Swinburne nauwelijks meer herkenbaar als de God die de christelijke gemeente belijdt, de God van Wie zij ook 'troost in noden'³³ verwacht. En critici die beweren, dat door een dergelijk Godsbegrip te hanteren de weg naar het atheïsme juist vrijgemaakt wordt³⁴, konden het gelijk wel eens aan hun kant hebben.

Daarmee is intussen niet gezegd, dat het probleem van het kwaad niet ook vanuit de Godsleer benaderd dient te worden. Wat we aan positiefs over de free-will defence opmerkten houden we voluit staande. Want alleen via strikt logische benaderingen als die van Plantinga en anderen kan duidelijk worden, dat het christelijk geloof in elk geval niet op aantoonbaar onjuiste vooronderstellingen berust, en zoals gezegd dus geen offer van het verstand vereist – althans niet vanwege het probleem van het kwaad. Vooral voor hen, die zich (nog) aan de rand van de geloofsgemeenschap ophouden, (bijv. catechisanten, sceptici) kan de free-will defence daarom van betekenis zijn.³⁵ Maar duidelijk is intussen wel, dat een adequate theodicee zich niet kan beperken tot de Godsleer.³⁶ Laten we daarom nu proberen na te gaan, op welke wijze een benadering vanuit de Godsleer

³² James Wm. McClendon Jr., 'The God of the Theologians and the God of Jesus Christ', in: A.D. Steuer en J.W. McClendon Jr., *Is God God?*, Nashville 1981, 203. Zie voor soortgelijke kritiek Surin, o.c., 3-7. stellig is ook N. Lash, 'Considering the Trinity', *Modern Theology* 2 (1986), 183: 'Accordingly, any doctrine of God which has ceased to be trinitarian has ceased to be Christian', een oordeel dat hij onder meer van toepassing acht op Swinburne (185f).

³³ J. Westland, *God onze troost in noden. Een gesprek met hedendaagse theologen over de vragen rond God en het lijden*, Kampen 1986.

³⁴ Bijv. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, die in dit verband zelfs spreekt van 'die Häresie des Theismus', 359, en A. MacIntyre, die stelt dat 'the God in whom the nineteenth and the early twentieth centuries came to disbelieve had been invented only in the seventeenth century', in: A. MacIntyre and P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, New York 1969, 14.

Vgl. echter hiertegenover B. Hebblethwaite, *The Ocean of Truth. A Defence of Objective Theism*, Cambridge 1988, 149: '(...) it is necessary to reject as wholly misconceived the attempts (...) to set Christian trinitarian belief apart from theism', onder verwijzing naar J. Moltmann en W. Kasper. Zie over de kwestie ook W. Pannenberg, 'Probleme einer trinitarischen Gotteslehre', in: W. Baier (Hrsg.), *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 329-341.

³⁵ Vgl. ook het apologetisch gebruik dat er nogal eens van gemaakt wordt in populaire werkjes, zoals A.E. Wilder Smith, *Waarom laat God het toe?*, Amsterdam 1980.

³⁶ Vgl. het pleidooi van M.M. Adams, 'Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers', *Faith and Philosophy* 5 (1988), 121-142 voor een specifiek christelijke benadering van de problematiek contra de gangbare traditie in de analytische filosofie. Adams laat zien hoe de laatste er niet in geslaagd is de problemen bevredigend op te lossen vanuit een 'religion-neutral value theory' als basis voor een algemeen-filosofische discussie. Vgl. ook W. Härle, *Systematische Philosophie. Eine Einleitung für Theologiestudenten*, München 1982, 250: Gestuit op de grenzen van een strikt filosofische benadering verneemt Härle 'eine erstaunliche Antwort' op het probleem van het kwaad vanuit de christologie.

aanvulling behoeft vanuit respectievelijk christologie en pneumatologie.

Theodicee en christologie

Om aan de gevaren van het filosofisch theïsme te ontkomen, is in de eerste plaats van belang dat *Gods toorn* over de menselijke keuze voor het kwaad voluit serieus genomen wordt. Daarmee wordt immers aangegeven, dat Gods almacht en alwetendheid niet zó uitgelegd kunnen worden, dat deze een totale indifferentie ten opzichte van de menselijke keuze voor het kwaad impliceren. Niet voor niets heeft de christelijke traditie die toorn van God dan ook geconcretiseerd gezien in het fysisch kwaad: God reageert op wat de mens met zijn vrijheid doet, Hij wendt zich niet van hem af zodra de mens zich van Hem afwendt, maar neemt hem tot in het uiterste serieus: verantwoordelijkheid is de navelstreng van de schepping (Buber).³⁷ De tragiek van de zo ontstane *condition humaine* is echter, dat de menselijke keuze voor het kwaad op de een of andere manier onomkeerbaar en onontkoombaar geworden is: collectief is de mensheid aan de zonde verslaafd geraakt. Dat is wat uitgedrukt wordt in de leer van het peccatum originale.³⁸

Dat God niet de 'onbewogen Beweger' van het filosofisch theïsme is, blijkt echter in onvergelykbaar veel hogere mate uit de incarnatie en het kruis. In Christus neemt God de schuld en de straf van de mens op zich, aan het kruis heft Hij de vervreemding verzoenend op. Zo is Hij inderdaad de geïncarneerde bevrijding (Surin). In het kruis van Christus trekt zich het leed van de mensheid samen, en in de opstanding wordt de schuld en de tragiek van de zonde overwonnen.³⁹

Alleen de God die gekend wordt in het gelaat van Jezus Christus, als degene die met de mens en de schepping bewogen is, kan werkelijk troosten. Deze God is geen affectloze abstractie, maar een God van Wie gezegd kan worden dat het Hem 'smartte aan Zijn hart', en dat Zijn ingewanden 'rommelen van barmhartigheid'. In het kruis toont Hij die barmhartigheid op het diepst. Uiteindelijk kan de christelijke gemeente op het probleem van het kwaad geen ander antwoord geven dan dat van dit kerugma, waarin haar bestaan gefundeerd is.

³⁷ Geciteerd door J. van der Hoeven, 'Het probleem van het kwaad: vuurproef van levens-echtheid en bescheidenheid van het filosoferen', in: id., *Peilingen. Korte exploraties in wijsgerig stroomgebied*, Amsterdam 1980, 180; Van der Hoeven ziet het natuurlijk kwaad ook als 'repercussies' van de zonde. 'Bij die repercussies gaat het om Toorn. (...) Toorn van een diep gekwetste Partner die zoveel liefde in zoveel schepping had geïnvesteerd, geheel ter beschikking van de mens, en die nu, met onvoorstelbaar leedwezen wel toornig moet worden, wil Hij als Schepper en Partner niet 'ongeloofwaardig' worden', *ibid.*

³⁸ In het Nederlands helaas ingeburgerd in de suggestieve vertaling 'erfzonde'. J. Hoek, *a.w.*, 73vv. stelt als alternatieve vertaling 'oorsprongszonde' voor.

³⁹ De omslag van filosofisch-theïstische c.q. deïstische vormen van theodicee naar een christologische benadering van het probleem van het kwaad vinden we vooral bij K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 3, Zollikon-Zürich 1950, par. 50. Vanwege het 'Jesus ist Sieger' heet het kwaad bij hem 'das Nichtige' en heeft het als zodanig 'keinen Bestand' (421).

Wel komt het ons daarbij voor, dat er vanuit de Godsleer een grens is aan de emoties die aan God toegeschreven kunnen worden. Wie bijvoorbeeld het lijden van Christus wil terugvoeren tot op het wezen van God Zelf, en passibilis als essentiële eigenschap van God-in-Zichzelf opvat⁴⁰, komt in conflict met belangrijke partijen uit de Godsleer. Te denken valt onder meer aan datgene wat gezegd moet worden over Gods vrijheid, almacht en transcendentie, wil men de schepping nog als creatio ex nihilo kunnen blijven zien, en wil men nog kunnen blijven geloven in Gods eschatologische overwinning op het kwaad.⁴¹ Wanneer men passibilis als essentiële goddelijke eigenschap beschouwt, ontkomt men er immers niet aan God te zien als tragisch (mede-)slachtoffer van het kwaad. Het lijden treft Hem zoals het ons treft: ongewild. Wie op dit punt Gods transcendentie op wil heffen terwille van Zijn nabijheid, zal bemerken dat paradoxaal genoeg juist zo de troost van die nabijheid teloorgaat. Wat overblijft is opnieuw een abstracte God, die niet werkelijk kan troosten ten overstaan van het kwaad; Hij kan er zelf tenslotte ook weinig aan doen.

Zeer terecht wijst Herbert McCabe erop, dat wie vasthoudt aan de Chalcedonensische christologie het in feite niet nodig heeft passibilis toe te schrijven aan God-in-Zichzelf. Zodra het 'vere Deus' in de christologie erkend wordt, kan men immers al zeggen dat God werkelijk lijdt – nl. in Christus.⁴² Maar passibilis is dan een accidentele en geen essentiële eigenschap Gods. Het kon wel eens heel betekenisvol zijn, dat men in de traditie de extrapolatie van dit lijden van God-in-Christus naar een uitgewerkte leer aangaande de passibilis Dei niet aangedurfd heeft.

Beter dan over het lijden van God kunnen we misschien spreken over de *zorg* van God ten aanzien van Zijn schepping. Deze term is niet alleen geijkt in de

⁴⁰ Zo onomstreden als in de vroege kerk de leer van de impassibilis Dei was, zo algemeen aanvaard lijkt in de contemporaine theologie de gedachte van de passibilis Dei te worden; instructief hierover M. Sarot, 'De Passibilis Dei in de hedendaagse westerse theologie. Een literatuuroverzicht', *Kerk en theologie* 40 (1989), 196-206.

⁴¹ Men kan er natuurlijk met de proces-theologie voor kiezen de almachtsleer, de leer van de creatio ex nihilo etc. te laten vallen. Gevolg is dan echter, dat er inderdaad geen enkele 'gegronde verwachting' meer overblijft op God uiteindelijke overwinning op het kwaad. Zie bijv. D.R. Griffin, *o.c.*, en de kritiek van Surin, *o.c.*, 91.

⁴² H. McCabe, *God Matters* London 1987, 46-48. Opvallend is, dat K. Surin onder invloed van McCabe op zijn afwijzing van de impassibiliteitsleer terugkomt, zie Surin, *o.c.*, 143, 151. U. Eibach, *a.a.O.*, 55 maakt in dit verband een instructief onderscheid tussen de benaderingen van J. Moltmann, E. Jüngel e.a., die ernaar tenderen 'das Leiden in Gottes Sein selbst hineinzunehmen', en de zijns inziens preferabele opvatting van K. Barth, dat God weliswaar 'leidensfähig' is, maar dan 'ohne dass man deshalb das Leiden in einer immanenten Trinitätslehre in Gottes Sein selbst hineinnimmt und so erklärt und es damit verewigt. Zo blijft er ruimte voor Gods transcendentie, en voor het geloof in Zijn eschatologische overwinning op het kwaad.

⁴³ Vgl. bijvoorbeeld art. 13 van de *Confessio Belgica*.

traditie⁴³, maar geeft ook een emotionele betrokkenheid van God aan zonder direct de problemen met zich mee te brengen die aan het begrip 'lijden' verbonden zijn.

Hoe ver God gaat in Zijn zorg, heeft Hij op de meest intense wijze getoond in het kruis van Christus. De gelovige mag zijn eigen kruis zien in het licht van Christus' kruis, het leed dat hem treft dragen in gemeenschap met Hem.⁴⁴ Zo vindt de gelovige (soms) ook een antwoord op het emotionele probleem van het kwaad.

Dit antwoord impliceert intussen geen passieve berusting. Want ook al is het zo dat het Evangelie geen 'oproep wil zijn tot een grootscheepse reddingsactie van slachtoffers'⁴⁵, de gelovige zal in de navolging van Christus ook de strijd tegen het kwaad aangaan. En die strijd geldt het kwaad in z'n dubbele gestalte, ze richt zich zowel tegen de verzoeking van de zonde als tegen het leed van de lijdenden.⁴⁶ Een christologische theodicee laat daarbij ook het sociale kwaad niet voor wat het is; kruis en opstanding laten immers zien, dat God wat aan het kwaad doet.

Toch kunnen we in het zoeken naar een adequate theodicee niet blijven staan bij een free-will defence aangevuld met een christologisch-soteriologisch supplement. De laatste dingen kunnen alleen gezegd worden vanuit de pneumatologie.

Theodicee en pneumatologie

Er zijn zeker twee redenen waarom dat wat we tot nog toe vanuit Godsleer en christologie over het kwaad hebben gezegd pneumatologisch verwerkt zal moeten worden.

De eerste reden is, dat de beide vorige gedachtengangen (vooral de christologische) in verband met het probleem van het kwaad in principe alleen hen zullen kunnen overtuigen die zich reeds binnen de cirkel van het christelijk geloof bevinden, en als zodanig reeds overtuigd zijn. Op dat overtuigd-zijn komt het dus aan. Een christen is iemand voor wie de zin van het leven gelegen is in de gemeenschap met God. Alleen wie de gemeenschap met God ziet als het 'hoogste goed', zal God kunnen billijken in zijn toelating van de zonde en het kwaad⁴⁷, en

⁴⁴ V. Brümmer, *a.w.*, 168; A. de Reuver, 'God en het lijden', *Theologia Reformata* XX (1981), 206; S. Weil, *Gateway to God*, London 1974, 88; M.M. Adams, 'Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil', in: R. Audi and W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Ithaca 1986, 248-267, met name 260: 'The cross of Christ permits the martyr to find in his deepest agonies and future death a sure access to Christ's experience. No doubt it was this perspective that made the early church rejoice in being counted worthy to suffer for the Name'.

⁴⁵ De Reuver, *a.a.*, 212.

⁴⁶ 'In de navolging van Christus kunnen we niet onverschillig zijn onder het lijden van anderen'; J. Westland, *a.w.*, 125.

⁴⁷ Dit vormt een sterk punt in de theodicee van M.M. Adams; zie behalve haar al genoemde artikelen nu ook M.M. Adams en S. Sutherland, 'Horrendous Evil and the Goodness of God', *The Aristotelean Society. Supplementary Volume* 53 (1989), 297-323.

zal Hem dankbaar zijn vanwege de verlossing van het kwaad in kruis, opstanding en voleinding. In schepping en herschepping zal hij Gods goedheid ervaren.

Wie deze fundamentele grondhouding niet deelt, zal de prioriteiten die God aanlegde bij de schepping verwerpen, en zal het kruis van Christus als een aanstoot ervaren. In de hedendaagse literatuur over het probleem van het kwaad is de figuur van Iwan Karamazow uit Dostojevski's roman het symbool geworden voor deze afwijzende houding. Schepping noch kruis kunnen Iwan overtuigen van Gods goedheid: de realiteit van het kwaad is hem te weerzinwekkend om hoe dan ook gerechtvaardigd te kunnen worden. Ook in de toekomst zal er geen enkele manier zijn om achteraf een zin te verlenen aan het kwaad of het zelfs maar te compenseren.⁴⁸

Een dergelijk oordeel maakt duidelijk, dat voor de 'protest atheïst' (dat is de atheïst die geen epistemologische maar morele problemen heeft met Gods bestaan) niet de gemeenschap met God als de zin van het leven geldt, maar veeleer zoiets als de afwezigheid van alle kwaad. Een keuze tussen deze beide posities kan op geen enkele manier meer rationeel gerechtvaardigd worden, het gaat om een fundamentele levensbeschouwelijke grondhouding.⁴⁹ Het enige wat de christen hier nog rest, is het beroep op het werk van de Heilige Geest: het is de Geest die mij in staat stelt de dingen te zien zoals God ze ziet, God bij te vallen in de prioriteiten die Hij stelt, en vandaaruit ook 'met Hem mee te gaan willen' (Van Ruler). Alleen vanuit de cirkel van het geloof kan men zo aan het kwaad het hoofd bieden. In dat opzicht vormt het beroep op de pneumatologie, hoewel het op zichzelf genomen te kort schiet om als adequate theologische benadering van het probleem van het kwaad te kunnen dienen, van die benadering toch een wezenlijk onderdeel.

Het is in dit verband van betekenis, dat Augustinus zijn free-will defence niet als een zelfstandig onderdeel van zijn theologie ontwikkelde, maar deze in een duidelijk pneumatologisch kader plaatste: Vanwege de perversie van de menselijke wil is het probleem van het kwaad onoplosbaar zonder conversio, en vanwege de verdorvenheid van het menselijk verstand is het onoplosbaar zonder goddelijke illuminatio. Die illuminatio is het werk van de 'interior magister', van de Geest, die het licht op doet gaan zodat ik het ware antwoord ga zien op de meest raadselachtige van alle vragen. Kortom: alleen God Zelf kan het probleem van het kwaad voor mij oplossen. Zijn genade is het beginpunt van alle ware kennis.⁵⁰

⁴⁸ F.M. Dostojevski, *De gebroeders Karamazow*, Amsterdam z.j., hfdst. 4. Vgl. voor het laatste ook D. Sölle's uitspraak: 'kein Himmel kann so etwas wie Auschwitz wiedergutmachen', D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 114.

⁴⁹ V. Brümmer, 'Het kwaad en de goedheid van God', in: id., *Over een persoonlijke God gesproken*, 46.

⁵⁰ Zie onder andere Augustinus, *De Trinitate* XI, 3, 6 en XII, 15, 24, en G.R. Evans, o.c., 128-132.

Locus classicus voor de cruciale betekenis van dit pneumatologisch aspect van het theodicee-probleem is natuurlijk het boek Job. Nadat alle pogingen tot theodicee-vorming van de kant van zijn vrienden gefaald hebben, is het uiteindelijk in de ontmoeting met God Zelf dat Job tot het ware inzicht (42 : 5) én tot bekering (42 : 6) komt. In het verlengde van deze ontmoetingservaring ligt een geloofsspiritualiteit, waarin de patientia de grondtoon aangeeft. De gedachte van de onduelbaarheid van het kwaad is aan deze spiritualiteit vreemd. Niet zozeer het kwaad, alswel Gods goedheid is er de bron van voortdurende verbazing. Wanneer wij vandaag het kwaad meer dan ooit als traumatiserend ervaren in relatie tot het geloof (of misschien vooral in relatie tot onze menselijke autonomie?), dan heeft dat ook te maken met het wegebben van die spiritualiteit, die eeuwenlang voorkwam dat de theodicee-vraag onoplosbaar werd. Daarom weet in laatste instantie alleen de bekeerling het antwoord op het probleem van het kwaad.⁵¹

Zo'n bekeerling was ook Augustinus. Wanneer Plantinga zich op hem beroept voor zijn free-will defence moge hij in formele zin gelijk hebben, hermeneutisch gezien gaat hij volledig voorbij aan de oorspronkelijke context van de free-will defence.⁵² Die pneumatologische context is intussen onmisbaar voor een adequate evaluatie van de betekenis van de free-will defence. Deze vormt namelijk feitelijk geen 'knock-down argument', maar vooronderstelt reeds dat God in Zijn scheppingsbesluit de juiste prioriteiten gesteld heeft. Wie deze niet kan meemaken zal door de free-will defence op zichzelf niet overtuigd worden. Vandaar dat de 'protest-atheïst' de free-will defence kan afwijzen. God had ook kunnen besluiten in het geheel niet tot scheppen over te gaan, zo zal zijn reactie luiden!

We zien dus, hoe de benadering vanuit de Godsleer door middel van de free-will defence niet alleen vraagt om een christologisch complement, maar ook om een pneumatologische verankering. Dat laatste geldt mutatis mutandis ook voor de christologische theodicee: alleen wanneer mijn ogen geopend zijn zie ik, hoe paradoxaal genoeg juist de nederlaag aan het kruis de overwinning van het kwaad betekent, hoe juist in Gods onmacht Zijn almacht zich openbaart.

Er is echter nog een tweede reden waarom de pneumatologie meebedacht moet worden in de theodicee. De eerste reden suggereert namelijk, dat er een hemelsbrede kloof bestaat tussen de gelovige en de ongelovige. Voor de ongelovige is een theodicee onmogelijk, voor de gelovige lijkt een theodicee daarentegen haast overbodig: het kwaad is voor hem immers al geen probleem meer! Dat laatste zou echter een onjuiste conclusie zijn. Want juist nu God 'in Christus de wereld met

⁵¹ Voor zijn attendering op deze noties ben ik dr. A. Vos erkentelijk.

⁵² K. Surin, o.c., 3ff. verwijft Plantinga op dit punt dan ook een naïef a-historisch denken. Vgl. verder D.A. Rohatyn, 'Augustine, Freedom, Evil, and the Contemporary Predicament in Philosophophy', *Aitia* 4/5 (1976-1977), 74-80.

Zichzelf verzoenende' (2 Kor. 5 : 19) was, en zo aan het kwaad alle bestaansrecht heeft ontnomen, wordt de blijvende realiteit van het kwaad voor de gelovige een enorme anomalie. Kennelijk heeft God de tijd nodig om Zijn handelen te voltooien, maar waarom? En waarom duurt het zolang, wat is de zin van het dagelijks terugkerende lijden van grote delen van de mensheid? Dat zijn vragen die door schepping en kruis eerder geïntensiveerd dan gerelativeerd worden. In de opstanding bleek Gods almacht, maar waar is toch Zijn almacht tháns? En 'if creation took just six days, why does recreation take so agonizingly long?'⁵³

Wel kan de gelovige hier en daar 'fragmenten van zin'⁵⁴ zien oplichten: beproeving, loutering, oefening in de gemeenschap met Christus, enz. Ook op de vraag naar het waarom van de 'Parousieverzögerung' valt wel een antwoord te formuleren: de geschiedenis staat sinds Pinksteren in het teken van de applicatio van het aan het kruis gerealiseerde heil. Voor die toepassing heeft God de lange weg van de pedagogische accommodatie nodig: 'Wij worden niet achter het christologische eschaton gedropt, maar we moeten via onze menselijke geest door de Geest naar het eschaton, dat in Christus besloten is, gevoerd worden.'⁵⁵ Toch blijft ook dit onvermijdelijk een fragmentarisch antwoord.⁵⁶

De laatste antwoorden moeten we zolang we *in via* zijn ontberen. In die zin blijkt een afgeronde theodicee uiteindelijk toch onmogelijk, en krijgen de critici ervan gelijk: het probleem van het kwaad zal pas verdwijnen, wanneer het kwaad zélf verdwijnt. Merkwaardigerwijs laat zich nu óók deze principiële onafgerondheid weer pneumatologisch verwoorden. Ook de Geest zucht immers met de schepping mee om de voltooiing (Rom. 8). Zo verwijst de pneumatologie dóór naar de eschatologie; eerst *in patria* zal God ten volle gekend worden, van aangezicht tot aangezicht. Tot die tijd rest ons slechts het geloof, dat God alle tranen van de ogen zal afwissen en uiteindelijk voor iedereen rechtvaardig zal blijken in al Zijn werken. Het is dat geloof waardoor de christelijke gemeente het volhoudt, en waartoe zij dan ook anderen blijft oproepen. Het gaat in dit geloof wel degelijk om kennis, maar uiteindelijk niet minder om overgave en vertrouwen. Het probleem van het kwaad falsificeert per definitie elke pretentie van een 'absoluut weten'.⁵⁷ Het geloof vindt niet de perspicuitas, de doorzichtigheid,

⁵³ N. Wolterstorff, *Lament for a Son*, Grand Rapids 1987, 78.

⁵⁴ J. Westland, a.w., 11.

⁵⁵ A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984, 291.

⁵⁶ Vgl. M.F. Miles, *God's Action in the World*, London 1986, 53: 'Faith in God remains faith in God maintained in spite of the opposing evidence of evil. If (...) theodicy has been of any value, it has been in putting forward a framework from within which the contradiction of evil, though not dissolved, appears less absolute than in some others. Although we must continue to walk by faith and not by sight, this perspective may enable us to claim, hesitantly but honestly, that that faith is not a wholly blind and unreasonable faith.'

waarnaar het op zoek blijft, maar wel het perspectief in de zin van dóór-zicht (per-spicio) en uitzicht.

Dat is het laatste wat gezegd moet worden. Maar we blijven volhouden dat het niet het enige is. Want de vraag naar de theodicee blijft vanuit het christelijk geloof legitiem. Nog maar al te vaak wordt, vanuit ons onvermogen deze vraag adequaat te beantwoorden, met een beroep op de soevereiniteit Gods geconcludeerd tot ons onrecht haar te stellen. Wie op deze manier het 'waarom?' in de kiem wil smoren zal die levensvraag doorgaans echter alleen maar ondraaglijker maken. Job kreeg te horen dat niet hij met zijn schreeuw om een antwoord, maar zijn vrienden met hun sussende woorden niet recht over God gesproken hadden.

Taken en perspectieven

Uiteraard konden we in het voorgaande slechts zeer schetsmatig enkele lijnen trekken, die zich stuk voor stuk veel verder zouden laten uitwerken. Van diverse kanten zijn overigens wel aanzetten gegeven tot een consequent-trinitarische uitwerking van het theodicee-probleem.⁵⁸ Heel expliciet en uitvoerig is dit het geval bij A. van de Beek. Hoe geniaal zijn conceptie echter ook is, zoals van diverse zijde is gesteld gaat Van de Beek's werk nog tezeer mank aan allerlei onopgeloste paradoxen en zelfs contradicties.⁵⁹

Nadat vanuit trinitarisch oogpunt een spreiding in het spreken over de theodicee is aangebracht, zal een nieuwe integratie moeten volgen. Vanuit de oude regel dat de trinitarische 'opera ad extra indivisa sunt' (Augustinus) zal naar verdere consistentie gezocht moeten worden. Trinitarisch denken dient immers de klippen van tritheïsme enerzijds en modalisme anderzijds te vermijden.

In het voorgaande hebben we wel voortdurend de noodzaak van deze integratie

⁵⁷ Vgl. P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris 1969, 327s.: 'Les grands symboles concernant la nature, l'origine et la fin du mal (...) résistent à toute réduction à une connaissance rationnelle; l'échec de toutes les théodicées, de toutes les systèmes concernant le mal, témoigne de l'échec du savoir absolu.' Hetgeen niet wegneemt 'qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser', want: 'le symbole donne à penser', *ibid.*, 284.

⁵⁸ Bijv. bij W. Pannenberg (vgl. K. Koch, *Der Gott der Geschichte: Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Mainz 1988, 178-180) en (van R.K.-zijde) bij J.M. Quinn, 'Triune Self-Giving: One Key to the Problem of Suffering', in: *The Thomist* 44 (1980), 173-218.

⁵⁹ Vgl. het (zeker in het kader van een bibliografie) overigens wat merkwaardige commentaar van J. Vanhoutte: 'volgens sommigen een misleidend werk, omdat de stellingname van de auteur niet eenduidig naar voren komt', in: J. Lambrecht (ed.), *Hoe lang nog en waarom toch? God, mens en lijden*, Leuven/Amersfoort 1988, 285v. Heel wat positiever is John Hesselink, die spreekt over 'the most significant and widely discussed theological work of the 1980s in the Netherlands', I.J. Hesselink, 'The Providence and the Power of God', in: *Reformed Journal* 41, (1988), 98. Discussabel achten we persoonlijk onder meer de manier, waarop Van de Beek Gods goedheid in de loop van de geschiedenis van inhoud ziet veranderen.

voor ogen gehad. Zo hebben we de trinitarische indeling laten corresponderen met de antropologische tussen denken, voelen en willen, de drie basis-acten die hun centrum vinden in de ene mens. In ecclesiologisch opzicht deden we iets soortgelijks, door de Godsleer te relateren aan de rand, de christologie aan het geheel, en de pneumatologie aan het centrum van de christelijke gemeente. Niet ieder gemeentelid is geholpen met de free-will defence, evenmin als iedereen geholpen is met de verwijzing naar Jobs verandering van gezindheid. Maar in de ene gemeente hebben alle drie de gedachtengangen hun plaats en betekenis.

Toch zal nog meer direct vanuit de triniteitsleer zélf uitgespeld moeten worden wat de implicaties zijn van de lijnen die vanuit Godsleer, christologie en pneumatologie in verband met de theodicee getrokken kunnen worden. Welke conclusies kan men wél legitiem vanuit de verschillende invalshoeken trekken, welke zouden tezeer in conflict komen met wat vanuit andere gezichtspunten gezegd moet worden? *Op deze manier kan de triniteitsleer als structuur-principe dienen voor de theodicee-problematiek (zonder dat haar betekenis uiteraard hierin opgaat).*⁶⁰ Hoewel finale antwoorden in deze bedeling onbestaanbaar zijn, dringen én de realiteit van het kwaad én het geloof in de drie-ene God ons toch tot voortgaande reflectie op deze vragen. Wij blijven naar Augustinus' woord (trinitarisch) spreken over God, ook ten overstaan van het kwaad, om niet geheel en al te hoeven zwijgen. Ook al zullen we wel nooit uitkomen boven de conclusie van Marilyn Adams: 'For Christians as for others in this life, the fact of evil is a mystery. The answer is a more wonderful mystery – God himself.'⁶¹

⁶⁰ Zie over de betekenis van de triniteitsleer als dogmatisch structuurprincipe C. Schwöbel, 'Die Rede vom Handeln Gottes im Christlichen Glauben', in: *Marburger Jahrbuch Theologie* I, Marburg 1987, 78f. en T.F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, Belfast 1980, 146-178. Vgl. ook Noordmans over de functie van het dogmen in algemene zin als 'spreekregel' van de kerk, in: O. Noordmans, *Verzamelde Werken* 2, Kampen 1979, 219vv.

⁶¹ M.M. Adams, 'Redemptive suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil', o.c., 267.